# LEBRUN, O ÚNICO EM SUAS PROPRIEDADES*

José Arthur Giannotti

**RESUMO**
A partir de uma leitura de *O avesso da dialética*, de Gérard Lebrun, o autor relembra a influência do filósofo francês no debate filosófico brasileiro contemporâneo.
**PALAVRAS-CHAVE:** *Gérard Lebrun; dialética; F. Nietzsche; G. W. F. Hegel.*

**ABSTRACT**
The article recalls the figure of the French philosopher Gérard Lebrun and his influence on philosophical debates in contemporary Brazil.
**KEYWORDS:** *Gérard Lebrun; dialectics; Nietzsche; Hegel.*

Gérard Lebrun chegou ao Brasil pela primeira vez em 1960. Vinha substituir Gilles Gastón Granger, que terminara sua segunda estadia entre nós, na posição de professor de lógica. Seu maior interesse era escrever sua tese sobre Kant. Aos poucos, porém, foi adensando o diálogo com seus colegas e alunos. De um lado, colaborou para perfazer nossa formação filosófica; de outro, nos ajudou a desconfiar das modas parisienses. E desde logo tomou distância daquele nosso esforço de repensar o marxismo. Só mais tarde percebi a situação difícil em que o coloquei ao pedir que escrevesse a orelha de *Origens da dialética do trabalho*[1]. Basta lê-la para que se perceba a delicadeza com que diverge de minha interpretação, ele que havia lido o Hegel de Alexandre Kojève e fora aluno de Jean Beaufret.

Nas condições difíceis dos anos 1970 tentávamos recuperar o fértil diálogo sobre a dialética que se instalara entre nós na década anterior. As circunstâncias eram outras, mas ainda estávamos interessados numa crítica do desenvolvimento capitalista, principalmente na América Latina, que se expandia associado a regimes autoritários. Já tratávamos de perguntar como se processaria a passagem do autoritarismo para a democracia, e já tínhamos consciência de que era preciso deixar de lado os paradigmas do socialismo real, que começara a cair por terra.

[*] Texto apresentado no colóquio *Pensando Lebrun*. Centro Universitário Maria Antonia, 19/08/2011.

[1] Giannotti, J. A. *Origens da dialética do trabalho.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

Em particular, que herança Marx nos deixava? Poucos de nós rezávamos pela cartilha marxista. Os sociólogos não escapavam da influência de Durkheim, Weber e Marx, cada um apresentando um ponto de vista para entender as várias dinâmicas da sociedade. Nós filósofos, formados na escola da epistemologia francesa, perguntávamos pelo sentido de uma contradição real. Continuávamos procurando entender o que poderia ser uma dialética materialista, e eu mesmo tentava examinar os meandros do esquema da produção, do metabolismo do homem com a natureza tal como Marx os pensara em vários momentos de sua carreira. Nas *Origens da dialética do trabalho* procurei mostrar que o esquema do trabalho manual, mesmo quando atravessado pela alienação, era insuficiente para dar conta dos problemas levantados pela troca mercantil. Só em *Trabalho e reflexão*[2] amplio meu projeto e tento desenhar a lógica do modo de produção capitalista como um todo. Procurava tornar mais nítida a reflexão do capital: partindo da equação de troca M = M, era possível chegar às três formas nas quais o capital se apresenta no máximo de sua alienação: o capital produzindo lucro (e juros), a terra, renda, e o trabalho, salário. Mas ao percorrer esse percurso de Marx chegava à conclusão de que a tendência à baixa da taxa de lucro se esfarelava por causa de tantas outras forças contrárias que o próprio desenvolvimento do sistema ia criando. Se essa tendência não era interna ao sistema, como o futuro poderia encontrar sua matriz no presente?

No entanto, demarcada a estrutura de um modo de produção que parece crescer por si mesmo, cabia desde logo distinguir essa história categorial, o desdobrar das categorias umas nas outras, daquela outra história, a do seu vir a ser, de tudo aquilo que se fizera necessário para que se instalasse a história categorial, respeitando as condições de cada realidade local: o modo de produção capitalista não se instala na Europa do mesmo modo que se instala nos Estados Unidos.

Lebrun seguia esse projeto com olhos críticos, assim como acompanhava cuidadosamente os trabalhos de meus colegas. De certo modo, seu livro *La patience du Concept: Essai sur Le Discours hégélien*[3] era uma tentativa de nos mostrar como o conceito hegeliano, ao transformar-se em discurso, barrava nossas esperanças de encontrar um fundo materialista em nossas interpretações. E sua análise da negação determinada mostrava como era impossível inverter qualquer dialética. Não foi à toa que recebeu uma crítica ácida de Paulo Arantes.

Nos momentos de transição política é comum a academia participar do debate nacional. Procurávamos ocupar todos os espaços possíveis. O próprio Lebrun começou a escrever artigos de ocasião para a *Folha de S.Paulo* e para o *Estadão*, sempre puxando a corda para dar oportunidade a uma reflexão filosófica. Do outro lado, se Paris demorou a avaliar a importância de sua obra, não foi por isso que deixava

[2] Giannotti, J. A. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

[3] Lebrun, G. *La patience du Concept: Essai sur Le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.

de estar atento às suas modas. Seu colega Michel Foucault veio pela primeira vez a São Paulo em 1966, quando nos deu as primícias de *Les mots et les choses*. Foucault exerceu maior ou menor influência em todos nós, e Lebrun foi levado por ele a mergulhar nos estudos nietzschianos. Não devemos esquecer, porém, que Lebrun lia David Hume constantemente. E uma vez me confessou que estudara Kant para ver se refutava Hume, embora trabalhasse cada vez mais na linha desse filósofo.

De certo modo, *O avesso da dialética*[4] é o ponto final no nosso debate. Ao ler Hegel aos olhos de Nietzsche, Lebrun tentava nos mostrar que havíamos tomado uma direção errada no nosso esforço de compreender a modernidade, e que muitas vezes havíamos nos perdido pelo caminho. Lembrava ser preciso reler a dialética hegeliana procurando "determinar certas opções que ela, sem o dizer, implica"[5]. Como, porém, apontar opções num pensamento que prima por corroer todos os seus próprios pressupostos, e no qual a Razão destrói, sempre, as marcações traçadas pelo Entendimento? Para não mergulharmos inteiramente na ilusão de que teríamos o "discurso da Verdade", refúgio inesperado da teologia[6], Lebrun começa por duvidar da existência de um logos inteiriço. Não haveria outra maneira de fazer filosofia? "Filosofar poderia muito bem consistir em interrogar a experiência que temos das palavras, e em restituir a suas origens diversas as significações cuja verdade os filósofos pretendem reencontrar com o 'discurso sério'. Não mais investigar o sentido (que, desde sempre, esperava ser enunciado), mas investigar os acasos de sua formação"[7]. A defesa do ponto de vista genealógico, aqui, é evidente.

Em vez de estudar os interesses de classe, sentimentos inconfessáveis ou o impensado que orientam uma obra, Nietzsche se atraca contra o caráter normativo, impositivo, dos conceitos, em particular do conceito hegeliano. Não seria melhor investigar o próprio mecanismo enviesado da formação da norma? Esse tema é explicitamente tratado no capítulo "A grande suspeita" de *O avesso da dialética*: "Não procurar o que o pensador disfarçava, mas através de que 'interpretação' determinada ele nomeava as coisas"[8]. Cada interpretação é uma forma de nomear, e, no fundo, diz Nietzsche, não existem coisas, mas apenas interpretações. Daí seu perspectivismo, a necessidade de sempre nomear o devir levando em conta pontos de vista diferentes, para que ele não perca seu próprio caráter móvel.

Mas não seria isso o mesmo que reatar com os sofistas? O que quer dizer, então, o "nascimento da consciência de si", precisamente o traço marcante da modernidade, tal como Hegel a entende? O que significa essa expressão? Basta, como mostra Lebrun, dar crédito ao próprio Hegel: "Censurou-se aos sofistas o fato de haverem favorecido as paixões, os interesses privados. Isso decorre, imediatamente, de seu modo de cultura. Este fornece *diferentes pontos de vista*, e depois cabe ao

[4] Lebrun, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

[5] Ibidem, p. 11.

[6] Ibidem, p. 14.

[7] Ibidem.

[8] Ibidem, p. 119.

sujeito decidir a seu talante porque não existem fundamentos firmes. Aí está o perigo (*darin liegt das Gefährliche*)"[9].

[9] Ibidem.

Ora, para Nietzsche "'consciência' é o nome do 'instinto gregário individual', o 'valor infinito do indivíduo' é o nome do apagamento do individual na espécie"[10]. A denúncia se faz no modo de nomear, o que dá à filosofia de Nietzsche um caráter muito seu. Mas o que importa agora é que o nome "consciência" está sendo aplicado para descrever a boa maneira de os indivíduos se integrarem na espécie, sobretudo na medida em que passam a controlar suas paixões. Mas de onde provém essa ligação do "bom" e de toda legalidade?

[10] Ibidem.

Essa legalidade, porém, simplesmente se firma como adestramento das pulsões individuais; mas "estar forçado a lutar contra as pulsões, eis a fórmula da decadência". Isso porque toda medida, obtida por esse meio, vem de fora. Desse modo, não se considera a possibilidade de uma dominação autóctone do indivíduo. Para arrancá-lo de sua fraqueza e para ensiná-lo a equilibrar-se é sempre preciso recorrer a essa repressão efetuada pelo *nomos*: "Ou viver temendo a própria 'imoralidade', ou atrever-se a provar, contra todos os 'moralizadores', que o amoralismo é o contrário de uma queda"[11].

[11] Ibidem, p. 118.

Em Nietzsche esse questionamento da norma libera a potência dos seres. No caso particular do homem, a libera para que os mais fortes possam, exercendo suas forças, medirem-se a si mesmos e se tornarem capazes de serem ótimos, isto é, encarnarem sua vontade de potência como um valor. Somente os mais fortes são capazes de demarcar, no curso do devir, um ponto de parada a que um nome pode referir. Somente os fortes possuem o direito de nomear e assim estabelecer os ângulos pelos quais as perspectivas linguísticas podem ser montadas.

Não nos cabe aqui examinar como Lebrun descreve a demolição nietzschiana de qualquer normatividade, em particular da moralidade. Salientemos apenas que essa nomeação é avaliadora e que ela depende dos mais fortes, os únicos capazes de avaliarem a si próprios. Que não se entenda, porém, essa fortaleza como simples exercício da violência.

> *Espécie de homem que seria capaz de "descartar toda confiança, toda bonomia, toda atenuação, toda ternura* [...], *que se confiaria ao devir sem se preocupar com garantias ou seguranças, e que consideraria a dor e o perigo como estimulantes". Esses fortes nada representam, exceto a Ideia reguladora de uma* Einstellung *avaliadora inteiramente distinta. Não parece que Nietzsche tenha tentado, a sério, localizá-los na história. E os que, aterrorizados, viram em Nietzsche o apologista pré-nazista das "belas feras loiras" deveriam recordar afinal que segundo o autor essa raça de fortes estava condenada historicamente a perder a partida — que "a regra quer que os homens superiores, as almas de elite sucumbam e naufraguem"*[12].

[12] Ibidem, p. 125.

Nesse perspectivismo não há palavra abstrata que possa ser referida a um sentido unívoco. Assim, o que entender pelo nome "vontade de potência"? Não é justamente esse conceito que Heidegger vai tomar como indicador do caráter metafísico de todo o pensamento nietzschiano? Se ela é chamada "essência da vida" é para que

> *o leitor se previna contra os avaliadores ingênuos que se precipitaram em determinar uma "essência" (esta entre parênteses) da "vida". Assim, a Spencer, que define a vida pela adaptação às circunstâncias, Nietzsche não pretende absolutamente opor uma definição melhor* no mesmo terreno. *Ele apenas observa — o que é inteiramente distinto — que a "adaptação", longe de ser a última palavra, pode e deve ser considerada ainda um dos investimentos da vontade de potência, uma das direções que esta tomou. O decifrador da vontade de potência continua a ser o intérprete que atravessou a "grande suspeita", o filólogo empenhado em acertar as "torções de sentido"; então como ele poderia sonhar em fazer concorrência aos fixadores, aos doutores em definições*[13]*?*

[13] Ibidem, p. 127.

Há textos que confirmam a polissemia do nome "vontade de potência". Lembremos que tanto o mundo pode vir a ser a vontade de potência e nada mais, como essa vontade está associada a uma morfologia, cujos títulos seriam vontade de potência como *natureza*, assim como *vida*, *sociedade*, *vontade de verdade*, *religião*, *arte*, *moral*, *humanidade*. Como fazer dela um princípio metafísico? Ela é apenas um decodificador.

> *O decodificador não pretende falar uma linguagem mais profunda ou mais "verdadeira". Contenta-se em remontar até ao estoque metafísico mínimo, sem o qual jamais teria havido conteúdos alusivos do devir ou de determinado aspecto de devir, que pudessem depois ser constituídos como signos. Assim compreendida, a vontade de potência responde à pergunta: o que fez funcionar as imagens? De onde surgiram os "dados imediatos"? Mais do que uma* arché *é uma indispensável* hylé[14].

[14] Ibidem, p. 130.

Aqui não sigo os passos de Lebrun. Com certeza a vontade de potência não é princípio, mas uma matéria, como o espaço é matéria onde as figuras geométricas são desenhadas, assim como a potência é a condição indispensável de qualquer avaliação que demarca um valor ou até mesmo a transformação de todos os valores. Mas essa condição indispensável nomeadora, embora não seja princípio, configura todo e qualquer ente como *algo* ao qual um ponto de vista há de ser conformado. Esse nome não passa então a designar o ser que, a despeito de não ser princípio nem fundamento, caracteriza o ser do que está vindo a ser, a identidade que os mais fortes configuram porque são os que têm o direito de nomear?

Sim, a vontade de potência não é uma *arché*, um fundamento, mas um decodificador, uma *hylé*. Não vem a ser a matéria platônica, simples capacidade de receber a forma, mas não estaria próxima da matéria formal aristotélica quando um gênero se torna a matéria de suas espécies, o decodificador das diferenças para nelas perceber o nome que as engloba? Mas, se essa interpretação for correta, Heidegger tem toda razão de ver em Nietzsche o último dos metafísicos. Nem sempre a metafísica procura um princípio, uma causa primeira, seus viés é procurar na totalização do ente como ente outro ente ou entidade responsável por ele vir a ser. Sob esse aspecto, o decodificador é um ente. A despeito do perspectivismo nietzschiano, as variações são dadas pelo mesmo impulso de vida. Como não podia deixar de ser, Heidegger descreve a história do esquecimento do ser a partir do que ele próprio entende por ser. Enquanto totalização dos entes, enquanto captura deles no que apenas estão sendo, o ser *se dá* como o mais profundo ser do *Dasein* enquanto sendo no mundo. Por isso, "só há ser enquanto há *Dasein*":

> *Ser é um conceito que o ser humano necessita para poder pensar os entes. Conhecer e pensar os entes e falar deles em enunciados é o que marca a presença do ser humano na história das conquistas das ciências e da técnica. Sem a concomitante pré-compreensão do ser, nada disso seria possível. É por isso que Heidegger afirma: "Tão finitos somos nós que precisamos do conceito de ser para pensar"*[15].

[15] Stein, E. *Pensar e errar*. Ijuí: Unijuí, 2011.

*O avesso da dialética* foi escrito para nos servir de alerta contra nossa teimosia em recorrer a Hegel para chegar até Marx. A resposta irada, como já lembramos, veio de Paulo Eduardo Arantes, no artigo "Ideias ao léu", uma digressão a propósito do livro de Lebrun. Já na primeira frase do artigo a direção está marcada:

> *Por que ler Hegel à luz de Nietzsche, como quer Gérard Lebrun? Com o perdão da enormidade, não seria mais razoável passar de uma vez à ordem do dia e, antes de prosseguir, examinar à luz da experiência contemporânea a possível atualidade de um clássico que afinal fez da capacidade de elevar o Presente ao plano do Conceito a prova dos nove de toda filosofia*[16]*?*

[16] Arantes, P. E. "Ideias ao léu", *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, out. 1989, p. 61.

A porrada valia para muitos de nós que ainda estudávamos os textos filosóficos procurando desvendar sua estrutura e seu tempo lógico, como se pretendêssemos completar um álbum de figurinhas, para tomar uma expressão de Ruy Fausto. No que me concerne, vale até hoje, quando ainda teimo em encontrar as torções por que passam certos conceitos quando são repensados por outros filósofos.

No entanto, no que consiste essa "experiência contemporânea" à luz da qual se pode examinar a atualidade de um clássico? Não é

precisamente a partir da experiência da técnica contemporânea que Heidegger, tomando essa técnica como a mais completa conformação da metafísica, traçará sua história do esquecimento do ser?

[17] Arantes, P. E. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Paulo Arantes confia no seu taco. Em *Ressentimento da dialética*[17], ele submete a própria dialética à prova dos nove da experiência. Mas que experiência? Como a filosofia não trata de hipóteses, sua experiência precisa se ater à luta de classes e aos movimentos do capital.

O perigo dessa explicação, além de abrir as portas para o psicologismo ou para o sociologismo, é acreditar que, tendo descoberto a palavra que abre o tesouro de Ali Babá, seja possível acoimar de ideologia todo pensamento que lhe é adverso. Como diria Lebrun, é transformar o conceito de ideologia num insulto.

Minha dificuldade é outra. Não creio que ninguém tenha a chave do que venha a ser a "experiência contemporânea". Sempre pensamos com ruínas do pensamento e a própria experiência também evolui nesse mesmo espaço. Para não confundir o trabalho do filósofo com o trabalho do cientista, creio ser conveniente nos mover no terreno dos sentidos, sempre indagando: O que isto quer dizer? Parece-me difícil, entretanto, legitimar essa teia de sentidos e dos comportamentos que a anima mediante conteúdos experimentais. Em contrapartida, Paulo Arantes pergunta: que são as experiências atuais que nos trazem este emaranhado de textos que estamos acostumados a classificar de filosóficos? Na ausência desse conteúdo, Lebrun teria girado em falso: "Na falta porém de uma reconstrução histórica material", escreve Paulo Arantes,

> *abafada por grandes filiações genealógico-culturais, o que há de vertiginoso e desconcertante na arte lebruniana de citar situações do repertório filosófico se deve em grande parte à aplicação imediata de noções mal aclimatadas e que assim fulminam à queima-roupa os altos e baixos da paisagem ideológica próxima, conservando embora o atrativo infalível da citação erudita*[18].

[18] Arantes, "Ideias ao léu", op. cit., p. 67.

Como é possível encontrar a "matéria social" que um discurso filosófico formaliza, segundo as pretensões de Paulo Arantes? Como reconstruir esse conteúdo de conhecimento? O problema é clássico no interior do marxismo, e muitos autores tiveram o cuidado de não pressupor que uma realidade, porque conhecida empiricamente, poderia explicar de modo direto as formações ideológicas.

Lukács, por exemplo, é muito consciente dessa dificuldade. Esse real só poderia ser desvendado do ponto de vista do proletariado precisamente por causa de sua condição de classe que traz em potência a sociabilidade inteira do futuro. Em *História e consciência de classe*, particularmente no ensaio "A consciência de classe", Lukács precisa

desenvolver o conceito de *possibilidade objetiva* ao qual a produção ideológica poderia ser referida:

> *Reportando a consciência à totalidade da sociedade, descobrem-se os pensamentos e os sentimentos que os homens* teriam tido *numa situação vital determinada,* se eles tivessem sido capazes de apreender perfeitamente *esta situação e os interesses que daí se seguissem tanto em relação à ação imediata como em relação à estrutura, conforme a esses interesses, de toda sociedade; descobrem-se, pois, os pensamentos, etc. que são conforme à situação objetiva deles*[19].

[19] Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1920].

Somente essa adaptação do conceito weberiano de tipo ideal permite a Lukács configurar o conceito de falsa consciência, isto é, de ideologia.

No próprio Marx esse conceito é fluido. Não é o proletariado de sua época que pode servir de base para o desvendamento ideológico. Como diz Marx numa frase da *Sagrada família*, que Lukács cita no início de seu ensaio, é o próprio ser do proletariado que está em questão:

> *Não se trata do que este ou aquele proletário ou mesmo do proletariado inteiro se* representa (vorstellt) *num momento como seu fim. Trata-se* do que é *o proletariado e do que, conforme ao seu* ser (Sein)*, será historicamente capaz de fazer*[20].

[20] Marx, K. *Die Heilige Familie*. Dietz Verlag Berlin, 1953, p. 138.

Que sentido, porém, apresenta esse "ser" que não se confunde com os movimentos dos proletários sendo? Segundo *O Capital*, ele seria a imagem do capital social total; seria a unificação do capital numa entidade contraditória que configuraria a matriz capaz de fundir os comportamentos dos proletários num empuxo revolucionário.

Mais de cem anos já se passaram sem que o movimento das sociedades capitalistas caminhasse nessa direção. Pelo contrário, os trabalhadores não se identificam como proletários internacionais, mas segundo categorias e profissões, e estão enraizados em regiões ou nações. Os capitais se fragmentam, e aqueles que conseguem dominar ainda que fugazmente o monopólio da invenção tecnológica impedem que se institua um único padrão da produtividade para todos os trabalhos. Tenho insistido que, nessas condições, fibrilam as categorias do modo de produção capitalista, de sorte que grande parte de sua força normativa fica à mercê de ajustamentos *ad hoc*. E essa fibrilação afeta a maioria dos sistemas normativos pelos quais pautamos nossas condutas. A norma jurídica se exerce na medida em que a jurisprudência cobre o espaço entre o que ela manda fazer e os detalhes dessa feitura. Negociamos com as normas éticas, principalmente porque elas nos afetam diferentemente se a transgressão vem de um amigo íntimo ou

de atores agindo no espaço público. E o próprio mundo no qual nos lançamos e que nos abraça somente pode ter uma imagem trincada, como se fosse um espelho partido.

Lebrun tentou contrapor a essa imagem partida a identidade do além do homem, ainda que seu fascínio pela eternidade fosse apenas sub-reptício. Mas afirmou tenazmente o princípio de sua identidade, ainda que pudesse ser contraditória. Foi um anarquista que, mesmo que de forma amigável e calorosa, apostou na capacidade de se individualizar a tal ponto que pudesse pairar acima do jogo dos consensos. É sintomático que, na última vez que conversamos, me tenha dito: "Na minha vida fui muito imprudente". Imprudência, creio eu, que derivou de seu individualismo stineriano. Porque desconfiou da norma fibrilada de hoje, passou a acreditar na possibilidade de criar uma norma íntima. No fim de sua carreira, o jovem comunista tinha se convertido num anarquista descrente do valor e da eficácia da norma negociada. Daí seu desprezo pela democracia.

Esse individualista empedernido nos deixou uma grande lição: sua grande imprudência teórica e pessoal nunca diminuiu o respeito e o carinho que sempre demonstrou aos amigos e aos adversários. Tão grande respeito que, nos últimos anos, quando a imprensa brasileira despejou seu lixo em sua vida pessoal, preferia não ver os amigos para não lhes passar uma gota de ressentimento.

Recebido para publicação
em 9 de dezembro de 2011.
**NOVOS ESTUDOS**
**CEBRAP**
92, março 2012
pp. 133-141

---

José Arthur Giannotti é professor emérito do Departamento de Filosofia da FFLCH (USP), e pesquisador do Cebrap.